پژوهش‌های تاریخی (علمی- پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاهم، دورهٔ جدید، سال ششم
شمارهٔ دوم (پیاپی ۲۲)، تابستان ۱۳۹۳، ص ٤٩-٦٦

تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی

علی‌اکبر تشکری * - الهام نقیبی **

چکیده

قرن هشتم هجری‌قمری، سرآغازی بر آشتی تصوف با تشیّع امامیه به شمار می‌رفت. اما این روابط در آستانهٔ تأسیس سلسله صفوی، به‌حدی گسترش یافت که مفاهیمی چون ولایت، در آمیزه‌ای از مضامین شیعی‌صوفی، زمینه را برای کارکرد سیاسی آن مستعد ساخت. خانقاه‌نشینان صفوی برای نخستین‌بار، تشیّع امامیه را در ایران رسمیّت دادند؛ امّا اتکا به حمایت ترکمانان در کسب قدرت، گزیری جز برتری وجه صوفیانه غالی بر تشیع اعتدالی نمی‌نهاد. بدین ترتیب، قزلباشان به نمایندگی از طریقت و در تعارض با دعوی نیابت فقها، از امام غایب تصویر والایی از شاه ترسیم کردند که با شریعت هم‌خوانی کاملی نداشت. تناسب این نگرش با دوران ظهور و استقرار صفوی، در مرحلهٔ تثبیت سلسله چندان پایدار نماند و در تعارض با منافع قدرت حاکم، شاهان صفوی را به تغییر پشتوانهٔ مشروعیّت خود، از طریقت به شریعت، فراخواند. موضوعی که نه تنها برتری شریعت و نمایندگان آن، یعنی فقها را باعث شد که در عمل چندین قرن تعامل تشیّع و تصوف را به تقابل کشانید. براین اساس، هدف مقاله حاضر واکاوی در روند سازش و ستیز این دو شاخصه از عصر صفوی است.

واژه‌های کلیدی

صفویه، طریقت، شریعت، تشیّع امامیه، کرکی، مجلسی.

* استادیار تاریخ دانشگاه یزد (نویسندهٔ مسؤول) Atashakory@yahoo.com
** کارشناسی‌ارشد ایران‌شناسی Naghibi1363@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۹

مقدمه

رسمیّت و نهادینگی تشیّع امامیه، در عصر صفوی بـه بـار نشست؛ اما بی‌شک، چندین قرن تکوین کلام و فقه شـیعه همراه با توسعه تصوف در بستری از گرایش‌هـای شـیعی، از مهم‌ترین پشتوانه‌های تاریخی آن بـه شـمار مـی‌رفتنـد. هجوم مغـول و حـذف دو پایگـاه اسـماعیلیه و خلافـت، فرصتی مغتـنم در اختیـار متفکـران شـیعی گـذارد تـا بـر محوریت بحث ولایت، به تعامل با تصوف دست یابنـد و دریچه‌ای به مباحث نظری حکومت گشایند. در این بـین، همگونی باورهای شمن‌پرستی با ساختار قبایلی آنـاتولی و تطبیق اسلام با پذیرش هر نـوع مـرام بـدعت‌آمیـز، زمینـه مستعدی به مدعیان شیعی داد تا بر پایـهٔ مهـدویت، تبلیـغ افکار غالیانه را به عاملی در گردآوری صـحراگردان ارتقـا بخشند. چنان‌که جنید، به عنـوان صـوفی غـالی، باورهـای صوفیانه و استعداد مریدان در پذیرش الوهیـت مشـایخ را دستاویزی برای کسب برترین جایگاه معنوی، در آنـاطولی قـرار داد. او همچنـین، بـا مشـروعیت‌دادن بـه فرهنـگ ترکمانـــان، عهـــده‌دار نقشـــی معتبـــر در پـــی‌ریـــزی زیرساخت‌های حکومت آتی صـفوی شـد. موضـوعی‌کـه بدون لحاظ آن، شکل‌گیری و تحکیم مبانی قدرت صفوی در عصر شاه‌اسماعیل‌اول امکان‌پذیر نمی‌نمود.سـابقهٔ بـاور به الوهیت شـیخ‌حیـدر در آنـاتولی، زمینـهٔ مناسـبی بـرای اسماعیل فراهم آورد تا دعوی نجـات‌بخشـی خـود را در چارچوب باور مریدان، به انتقال الوهیـت پـدر بـه فرزنـد پیش برد. با توجّه به شکل‌گیری مبانی قدرت صـفوی بـر سه محور تصوّف و تشیّع و پادشاهی، تأکید بر آن‌ها بسـته به موقعیّت سلسله، در فرآینـد اسـتقرار و تثبیـت و افـول یکنواخت نمی‌نمود. براین اساس، گسترهٔ کاربرد هـر یـک را می‌توان مبتنی بر رویکـرد شـاهان صـفوی بـه تشـیّع و تصوّف و متّکی بر سیاست‌گذاری تقابل بـا قزلباشـان، بـه نفع تعامل با علمای شیعی تشخیص داد. بدین‌گونـه، اگـر قزلباشان نماد تصوّف سیاسی به شـمار مـی‌رفتنـد، تضـاد منافع شاهان با آن‌ها، به جایگزینی شریعت بـا طریقـت در حکومت‌داری انجامید. به هر روی و مبتنی بر ایـن بحـث مقدماتی، پـژوهش حاضـر درصـدد پاسـخ‌دادن بـه چنـد پرسش اصلی است: شاهان صفوی در چـه وضـعیتی، بـه تعارض با ترکمانان حامی خود رسیدند؟ روند جـایگزینی صوفیان با فقها، چـه تناسـبی بـا منـافع سیاسـی سـلاطین صفوی داشت؟ تعامل و تقابل طریقـت بـا شـریعت، چـه ارتباطی با فراز و فرود قدرت در سلسله صفوی داشت؟

روش تحقیق

ایـن پـژوهش بـا روش تحقیـق تـاریخی و بـه شـیوهٔ توصیفی‌تحلیلی، به بررسی موضوع می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

در باب پیشـینهٔ پیونـد تشـیع و تصـوف، کامـل مصـطفی الشیبی در «تشیع و تصوف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجـری» (۱۳۸۵)، ضـمن واکـاوی در تطـوّرات تـاریخی آن‌هـا، تصویری روشن و نزدیک به واقع، از نحـوه و جنبـه‌هـای پیوند مفاهیم شیعی صوفی ارائه می‌کند. همچنین سـیوری در کتـاب «ایـران عصـر صـفوی» (۱۳۷۲)، رونـد ظهـور طریقت صفویان و قدرت‌گیری آن‌ها را به بحث می‌گذارد که از خلال آن، مـی‌تـوان بـه زمینـه‌هـای سیاسـی بـروز اختلاف میان سلاطین با مریـدان ترکمـان خـود پـی‌بـرد. همچنین رسـول جعفریـان در مقـالاتی چـون «رویـارویی فقیهان و صوفیان در عصر صـفویان» (۱۳٦۹) و «فـیض و تصوّف» (۱۳۷۰)، جنبه‌هایی از تقابـل تشـیع و تصـوف را بحث گذارده است.

تعامل تصوف و تشیّع

قزلباشان و قدرت‌گیری صفویه

صفویان که از متن جریان رو به تحول صوفیانه برآمـده بودند با اتکاء به شمشیر ترکمانان، گذار از طریقـت بـه

سلطنت را با چشم‌اندازی سیاسی‌مذهبی مطرح کردنـد. انتساب اسماعیل به شیخ‌صفی‌الدین، خواه‌ناخواه وی را وارد فضایی روحانی کرد که با فرهنگ صوفی قزلبـاش در ارتباط بود. به وجهی که قزلباشان، همچون برخی از غلات شیعی که امامان را از سلاله الوهیت محمّد(ص) مـی‌شـمردند، اسـماعیل را نیـز وارث پرهیزگـاری و شایسته پادشاهی معنوی صفوی به شـمار مـی‌آوردنـد. اهـل اختصـاص در فاصـله ۸۹۹ تـا ۹۰۵ق/۱٤۹٤ تـا ۱٤۹۹م، حفظ جان مقتدا و روحیه انقلابی صحراگردان را چنـان هـم‌طـراز باورهـای افراطـی خـود دربـارهٔ شاه‌اسماعیل قرار دادند (سفرنامه‌هـای ونیزیـان، ۱۳٤۹: ۳۰۸) که پیوند او بـه برخـی از آداب شـمن‌پرسـتی را مـی‌تـوان از تـأثیرات چنـین تعـالیمی دانسـت (Aubin,1970:239). از دیگـر سـو، باورمنـدی ترکمانان بـه مهـدویت و تطبیـق آخـر زمـان (رویمـر، ۱۳۸۵: ٤٤۳) با وضع موجود، جایگاه اسماعیل در مقـام مهـدی موعـود (عـالم‌آرای صـفوی، ۱۳۵۰: ٤٦؛ جهانگشای خاقان، ۱۳٦٤: ۱٤۷ تا ۱۵۰) را ارتقا بخشید؛ به حدی که نه تنها سـجده و سـتایش وی، بـه عنـوان تجلی ارادهٔ الهـی بـه شـمار مـی‌رفـت (سـفرنامه‌هـای ونیزیان، ۱۳٤۹: ۳۰۸؛ خنجـی اصـفهانی، ۱۳۸۲: ۲۷۲ و ۲۷٤) که قزلباشـان مخالفـان مرشـد خـود را بـا ولـع می‌خوردند (قزوینـی، ۱۳٦۷: ۵؛ خطـائی، ۱۳۵۷: ۱٦۷). بدین ترتیب، قزلباشان در حکم شالودهٔ جامعه‌ای رو به تکوین «شیخ‌زاده‌ای مقدس (را) بـه پادشـاهی نیرومنـد مبدل» کردند (کمپفر، ۱۳٦۰: ۲٤). بـا انتصـاب نهضـت اسماعیل به قیام صاحب‌الامر، شیعه دوازده امامی بـرای اولین‌بار پس از ظهور اسلام، قدرت سیاسـی کامـل بـه دست آورد. به همین علت، مسئله مشروعیت برای شاه صفوی، موضوعی حیاتی بود تا حقانیت خـود را بـرای کسب قدرت، به صورت بلامنازع نشان دهد. در واقـع، نادیده‌انگاشتن نظریه حکومتی شیعه و تأکید بر عصمت ولی، اعتراض مجتهدان در غصب نیابت خود بـر امـام غایب را سلب می‌کرد؛ همچنین با تبلیغات قزلباشان بر این وجه از مشروعیت ولیّ و ایجاد بستری در پذیرش عمومی، تثبیت حاکمیت صفوی ممکـن شـد (رویمـر، ۱۳۸۰: ۱٦؛ Savory,1974:185) همچنین آرمان‌های شاه‌اسماعیل، در مقام مرشد کامل کـه خـود نمـادی از دیگر مدعیان نیابت از امام زمان بود، پایه‌ریـزی دولتـی استوار بر نگرش‌های غالی و ولایت و انتظار به ظهـور منجی را باعث شد. بدین ترتیب، شیوع چنین مبـاحثی ضمن ردّ هرگونه دعـاوی اجتمـاعی‌اقتصـادی، چـون شـورش مرشـدقلـی‌خـان‌قزلبـاش، (منشـی‌ترکمـان، ۱۳۸۲:ج۱/ ٤۰۱) یا دعاوی مذهبی‌سیاسی، مانند نهضت مشعشع، حاوی ضرورت اصلاح مشروعیّت صفوی، در راستای مهار مدعیانی هم‌ردیف با خود بود (عـالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۳٦). این روند که همچنـین بـازنمونی از برتری افراط‌گرایی صوفی‌شیعی، بر الزام به تـدقیق و رعایت ضوابط تشیع اعتدالی بود تـا بـدان حـد وسـیع می‌نمود که حتی شاه، قوانین اسلامی را دقیقاً در نظـر نمی‌گرفت (بـرای اطلاعـات بیشـتر ن.ک، اولئـاریوس، ۱۳٦۹) و در خطابه‌های مذهبی، کمتـر فکـر تطـابق بـا تعـالیم مـذهبی مشـاهده مـی‌شـد (ن.ک، اسـپناقچی پاشـازاده، ۱۳۷۹: ج۱). دغدغـه‌هـای اصـلی، مشـروع جلوه‌دادن ساختار شدیداً وابسته بـه سلسـله مراتـب و مرجعیّت نخبگان و به‌ویـژه موقعیّـت شاه بـود. تعهـد صفویان به تشیّع، به شعارهای سطحی و ساده همچـون اقرار عمومی به شیعه، اعدام پراکنده سنی‌ها، لعن خلفـا و مخالفت با عثمانی محدود مـی‌شـد (الشـیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۲؛ Newman,1993: 69,74؛ Amir Arjomand,1984:109-121). در سال‌های متـوالی پـس از واقعـه تبریـز، ۹۰۹ق/۱۵۱۰م، توصـیف شاه‌اسماعیل بـا القـاب «خلیفـه‌الزمـان»، «امـام عـادل»، «الوالی»، «السلطان‌العادل» را می‌توان تلاشـی، در تلفیـق

القاب امام غایب با امامت شاه‌اسماعیل دانست که از وی، شخصیتی فرازمینی ارائه می‌کرد. ازاین‌رو، تلاش‌های دوسویه در انتساب صفویان به ائمه اطهار و خطاب شاه‌اسماعیل به‌عنوان امام، ضمن هم‌پوشانی، بازتعریفی از یکدیگر نیز بودند (Newman,1993:69-72).

مشروعیت‌دهی فقها به عقاید غالیانه شاه‌اسماعیل

بر مبنای تعریف و کارکرد قدرت در تأسیس سلسله، اختلاط در مناصب حکومتی به حدی وسیع بود که مذهب و سیاست و ارتش، بخش‌های کاملاً مجزا نبودند. مناصبی همچون امیرالامرا و قورچی‌باشی و وزیر نیز، عمدتاً به موقعیّت‌های اجتماعی بستگی داشت (سیوری، ۱۳۷۲: ۳۳؛ Newman,1993:75). ازآنجاکه وفاداری و اعتماد به مرشدکامل، شرط ضروری ارتقاء بود قزلباشان حق انحصاری، در حکومت بر ایالات و ارتش را به دست می‌آوردند (Savory, 1964: 115؛Babayan,1994:139)؛ چنانکه لله‌بیگ (حسین‌بیگ شاملو) با انتصاب به مقام نفس‌نفیس‌همایون، نایب شاه در امور معنوی و دنیوی شد (تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۸۰)؛ خادم‌بیگ، مشاور معنوی شاه‌اسماعیل، و دادابیگ (عبدالبیگ) به ترتیب مناصب برجستهٔ‌خلیفه‌الخلفا و قورچی‌باشی را دریافت کردند. نکته حائز اهمیّت در این میان آنکه به‌رغم نقش و جایگاه مناصب مذکور در ادارهٔ امور حکومت و تولیّت قزلباشان، همگی از زاویهٔ صوفیانه درخورفهم بود و اقرار به تشیّع یا تعهد به ضوابط شیعه، محلی از اعراب نداشت (Newman,1993: 75-76). اشعار شاه‌اسماعیل در قالبی از دعاوی و باورهای غالیانه (خطایی، ۱۹۶٦: ۳۷۹ و ۳۸۰، ۲۵ و ٢٦، ۳۳) و مضامین صوفی، شیعی، ایرانی و حتی مسیحی (Newman,2009:117) نه تنها نشان از تعصبی مقدس داشت که همپای آن، جایگاه برجسته‌ای در گسترش فراخوان صفوی ایفا می‌کرد. اگر جوهرهٔ شیعی‌صوفی دیوان وی، یادآور غلو مشعشعیان در مقام علی(ع) (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۸۵ تا ۳۹۰) بود؛ ازآن‌سوی، بر تشکیل حکومتی شیعی با مأموریت الهی خود، در ریاست بر آن تأکید می‌کرد (رویمر، ۱۳۸۵: ٢٦٤؛ Minorsky,1942:1025-1027). با وجود ناسازگاری دعاوی مذکور، با نگرش فقهای شیعه، تلقی شاه‌اسماعیل از نقش اجتهادی خود، برای جامعه و باور ولایتمدارانهٔ قزلباشان به وی، چنان وسیع می‌نمود که بدون لحاظ نظر فقها و با هدف پاسخگویی علما و خاصه مجتهدان به خود، منصب صدر را به مقامی سیاسی تبدیل کرد (خواندمیر،۱۳۷۰: ۱۲٦؛ سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۱). در واقع، به‌رغم موقعیت شکنندهٔ روحانیان که هجوم مغول و رجحان مشایخ صوفی سرآغازی بر آن بود، گستردگی تصوف و برتری نظامی قزلباشان در تشکیل صفویه، عرصهٔ جولان علما را برای سازماندهی جامعهٔ ایده‌آل دینی محدود می‌ساخت (Jurdi Abisaab,1994:105-109). کاریزمای ولایت به شاه‌اسماعیل فرصتی می‌داد تا در معجونی از اقتدار سیاسی‌دینی، اعمال نفوذ یا اعتراض روحانیان را برنتابد (روملو، ۱۳۴۹: ۱٦۳؛ المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۳)؛ حتی به رغم اعطای امتیازات اجرایی، به علمایی همچون کرکی (افندی اصفهانی، ۱۳۸۹: ج۳/ ٤٤۷). در چنین وضعی، نظریهٔ حکومتی فقها به تأیید دیدگاه‌های ولایت سلطان چرخید و عمده آثار موجود از این دوران، برآنند تا ضمن انتساب صفویان به ائمه اطهار و تجلّیِ گونه‌ای از امامت در شاه‌اسماعیل، مشروعیّت سلاطین را به محوری‌ترین مبانی تشیّع پیوند زنند. ازاین‌رو محقق کرکی که به هنگام توسعه ارضی شاه به بغداد، درسال ۹۰۹ق/۱۵۰٤م، با دریافت مبالغی در نجف استقرار یافته بود ضمن همراهی در فتح هرات،

۹۱۶ق/۱۵۱۱م، رساله «نفحات‌الاهوت فی لعن‌الجبت و الطاغوت» را در دفاع از سیاست مذهبی صفویان به اسماعیل تقدیم کرد (کرکی، ۱۳٤۹: ج۲/۲۲۵ تا ۲٤۱؛ کرکی، ۱۳۳۵: ۳۹). وی با مشروعیّت‌بخشی به عملکرد شاه و پاسخگویی به سؤالات سلطان‌سلیم، بر سنی‌ستیزی افراطی صفوی صحه گذارد و فراتر از آن، در سال ۹۱۵ق/۱۵۱۰م با کاربرد القاب «السلطان» و «العادل» و «الامام‌العادل» برای شاه، مفاهیم نهفته در این عناوین را به عنصری در تحکیم و تأیید ادعای امامت امت سوق داد (Newman,1993,78-80؛ Newman,2009,20-24). طرفه آنکه محقق کرکی و شیخ‌عبدالصمد حارثی (۹۱۸ تا ۹۸٤ق/۱۵۱۳ تا ۱۵۷۷م)، از باب همگامی با غالی‌گری پیروان شاه، رساله‌ای در جایزبودن سجده بر وی نوشتند (حسین‌بن‌عبدالصمد حارثی، نسخه خطی ؛ الامین، ۱۹۸۳: ج٦/٥٦ تا ٦٤). بدین ترتیب اقتضای موقعیت زمانی، حتی برخی از علمای شیعه مخالف همراهی با قدرت نوخاسته (کرکی، ۱٤۱٤: ج۲/۳۷۱ تا ۳۷۹؛ قطیفی، ۱٤۱۳: ۱۰۵ و ۱۱۳؛ اردبیلی، ۱٤۱۳: ج۸/٦۸ و ۸۸ و ۸۹؛ حرّعاملی، ۱۹٦۵ و ۱۹٦٦: ج۱/۱۲۱) را به پذیرش وضع موجود وادار کرد.

افول قدرت معنوی شاه‌اسماعیل و تعدیل قدرت‌ها

تأسیس سلسله صفویه، اقتدار معنوی شاه‌اسماعیل را به قدرت سیاسی تغییر داد (Babayan,1994: 139-138)؛ امّا وجود انگیزه‌های متمایز در میان قزلباشان، پی‌آمدهای «مرکب و التقاطی و متناقضی» (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۱۱)، بر پایهٔ شکست چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱٤م) و خلل در باور به الوهیت شاه، روابط آتی قزلباشان و اسماعیل را رقم زد (سیوری، ۱۳۸۲: ۱۱۱)؛ همچنین در وجود شاه، یأس و افسردگی جایگزین ایمان به شکست‌ناپذیری شد (خورشاه‌بن‌قباد حسینی، ۱۳۷۹: ۸۳؛ قزوینی، ۱۳٦۳: ٤۲۲). در این مرحله، آرمان صوفیان و اعضای طریقت اردبیل آسیب دید. شاه‌اسماعیل با فتح بغداد در سال ۹۰٦ق/۱۵۰۸م، به همراه کرکی از مرقدهای زیارتی شیعه دیدار کرد؛ امّا این فتح را قزلباشان انجام داده بودند و تحت‌ادارهٔ خلیفه‌الخلفا بود (Babayan,1994:140-142).

حسین‌بیگ شاملو ظاهراً به علت ارتکاب خطایی در لشکرکشی مذکور، در سال۹۱۳ق/۱۵۰۸م، بدون واکنش صریح قزلباشان از وکالت نفس‌نفیس همایونی برکنار شد؛ سپس منصب او به یک ایرانی واگذار شد (تاریخ قزلباشان، ۱۳٦۱: ۸؛ جهانگشای خاقان، ۱۳٦٤،۲٦۸ تا ۲۷۰)؛ امّا نافرمانی امیرخان ترکمان از فرامین صریح شاه‌اسماعیل، آن هم تنها دو سال پس از شکست چالدران (۹۲۲ تا ۹۲۸ق/۱۵۱٦ تا ۱۵۲۲م)، افت اقتدار شاه صوفی را نشان می‌داد (سیوری، ۱۳۷۲: ٤٤).

تمرّد قزلباشان و تأکید بر وجه شیعی‌گری

با مرگ شاه‌اسماعیل و خاصه در ده سالهٔ نخست حکومت شاه‌تهماسب، یعنی ۹۳۰ تا ۹٤۰ق/۱۵۲٤ تا ۱۵۳۳م، امور حکومت کاملاً متکی به امرای قزلباش شد (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۱۰). با وجود انتساب شاه‌تهماسب به ائمه، میراث‌نبردن افتخار رسالت نبوی یا مهدوی از پدر (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۲۱)، باعث شد تا به‌دنبال فاصله‌گیری از شکل مذهبی دوره نخستین حکومت، رهبران ترکمان مانع از شکل‌گیری گرایش‌های مشابهی در شاه جدید شوند (رویمر، ۱۳۸۰: ۵۰ و ۵۱). با تمرد مکرّر امرای قزلباش و جنگ‌های داخلی ناشی از آن، استقلال‌طلبی قبایل قزلباش و فرار برخی از آنان به عثمانی، به همراه تلاش برای عزل شاه‌تهماسب به نفع برادرش سام‌میرزا (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۲۵) شاه را به تلاش، در تقلیل نیروی

قزلباش هدایت کرد. چنان‌که برکناری و کشته‌شدن حسین‌خان شاملو را می‌توان نقطه‌عطفی در این تحول دانست (سیوری، ۱۳۷۲: ٥٤) که با جایگزینی یک ایرانی به مقام وکیل، بار دیگر انحصار مناصب عالی به امرای قزلباش نادیده گرفته شد (رویمر، ۱۳۸۰: ٥١ و ٥٢). در واقع گذار تدریجی از تصوف به تشیع، در جایگزینی علما با قزلباشان و انتساب خاندان صفوی به سیادت و سعی در ترویج تعالیم شیعی نمود یافت (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: خواندمیر، ۱۳٦۲، ج٤). شاه‌تهماسب، برخلاف پدر و اجدادش، در مقام فردی شیعی هیچ ادعایی به تجسم الهی نداشت (Amir Arjomand, 1984:189) و بنا به‌گفته خودش، تنها با استحکام مذهب امامیه قادر به توصیف قدرتی شد که به او اقتداری چون سایهٔ خدا بر روی زمین می‌داد (Babayan,1994: 141-142). به هر حال، چنین چرخشی به تشیع، نه تنها استحقاق قزلباشان را به چالش کشید که حضور طیفی از علمای جبل‌عامل در ایران، مبنایی برای شکل‌گیری نهاد تشیع شد. کارکردهای این نهاد در اشکال مشروعیّت‌بخشی به دولت صفوی، اداره امور شرعی و قضایی حکومت، تبلیغ و ترویج تشیع امامیه و تقویت مبانی فقهی و عقیدتی آن بستری برای مبارزه با گرایش‌های غالیانه شیعی‌صوفی فراهم آورد (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ٤٩٦، ٥٠٣، ٥٤١، ٥٥٤؛ J.Stewart,1996: 81).

تعامل با فقها

علی‌بن‌عبدالعالی کرکی متولد۹٤۰ق/۱۵۳٤م را می‌توان الگویی مهم، در پی‌ریزی روابط فقهای جبل‌عامل با دولت صفوی دانست. شاه‌اسماعیل با اعطای امتیازاتی به محقق کرکی، زمینه‌ای برای جلب فقهای شیعه فراهم آورد؛ اما در جریان فتح بغداد (۹۳٦ق/۱۵۳۰م) و به هنگام زیارت شاه‌تهماسب از مرقدهای شیعی بود که باوجود انتقادات آشکار، قطیفی و دیگر روحانیان دعوت شاه در مسافرت به ایران را اجابت کردند (خوانساری، ۲۵۳٦: ج۵/ ۱۷۰)؛ ازآن‌پس، در سفرها و اردوکشی‌ها او را همراهی می‌کردند (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳٦۹: ٦٦ و ٦۷). شاه‌تهماسب در وقفنامه فرات (۹۳۵ق/ ۱۵۲۹م) و نیز فرمان معروف سال ۹۳۹ق/۱۵۳۲م، کرکی را با القاب سیدالمرسلین، نایب امام، خاتم مجتهدان، حافظ دین پیغمبر، وارث دانش انبیاء و هدایتگر خلایق زمان توصیف کرد (خوانساری، ۲۵۳٦: ج۵/ ۱۷۰)؛ سپس علاوه‌بر دادن منصب اجرایی (افندی، ۱۳۸۹: ج۳/ ٤٦) و تصریح نظریه ولایت فقیه در زمینه واجب‌التباع‌بودن فقها، تمامی بزرگان اعم از سادات، اکابر، اشراف، امرا و وزرا را فرمان داد تا در جمیع امور از وی اطاعت کنند (تنکابنی، بی‌تا: ۳٤۷). این فرمان فقهی که گویا خودِ کرکی آن را تنظیم کرد (المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲٦) او را در مقام نایب امام جای می‌داد؛ پس نه تنها زمینه‌ای بر طرح دعاوی سیاسی کرکی گشود (AmirArjomand,1984:189) که تعیین نیابت امام و هم‌طرازی آن با خاتم مجتهدان، گامی مهم در چرخش از افراط‌گرایی به تشیع امامیه بود. بدین ترتیب، کرکی با کسب امتیازات فرمان مذکور به فرماندهان سپاه دستور داد تا ضمن حفظ مبانی اجرایی امور مذهبی شیعه و جمع‌آوری خراج و تعیین امام جماعت روستاها، علمای سنی را از ایران اخراج کنند (تنکابنی، بی‌تا: ۳٤۷؛ روملو، ۱۳٤۹: ۳٤۹). کرکی در ظاهر موضوع اصلی مباحثات مذهبی بود (Newman,1993: 77-81)؛ امّا این جدل‌ها، با آشفتگی‌های سیاسی درآمیخت و در تقابل لفظی وی با مدعیان مقام صدر رخ نمود. تلاش برای کاهش نفوذ صدر، نشانه‌ای بر تمایل مجتهدان به بازپس‌گیری حقشان بود (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۱ و ۲۳۲)؛ امّا بسان تناسب بحث‌های کرکی و قطیفی با حوادث

نظامی‌سیاسی دوره شاه‌اسماعیل ، مواجهه کرکی با حلّی و دشتکی (۹۳٦ق/۱۵۲۹م و ۹۳۸ق/۱۵۳۱ و ۱۵۳۲م) و نهایتاً پیروزی بر آن‌ها نیز در تناسبی با افول قدرت تکلویان و اوج‌گیری شاملوها (۹۳۷ و ۹۳۸ق/۱۵۳۱م) قرار داشت (AmirArjomand,1985:96-104). بدین‌گونه با حمایت قاطع حکومت از موقعیت کرکی (معصومعلیشاه، ۱۳۸۲: ج۱/ ۲٤٦)، به‌عنوان نایب امام زمان، وی قادر شد صدرهای مخالف را به کناری زند و منتخبان خود را جایگزین سازد (قمی، ۱۳۵۹: ج۱/۲۳۷؛ منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج۱/۱٤٤).

تضاد با تصوف

با توجّه به خمیرمایهٔ متضاد قزلباش و فقیه، اعمال خودسرانه امرای قزلباش وضع را به افول تصوف سوق داد. چنان‌که برجستگی افرادی همچون محقق کرکی، در مناصب دینی‌سیاسی و نخستین مشاجرهٔ قلمی وی علیه صوفیان (آقابزرگ طهرانی، ۱٤۰۳: ج۲۱/ ۲۳۸) را می‌توان نشان از رسمیت چنین تقابلی دانست. فرزند وی، شیخ‌حسن، نیز در کتاب «عمده‌المقال فی کفر اهل‌الضلال» (۹۷۲ق/۱۵٦۵م) نکوهش صوفیان را از نظر دور نداشت (افندی اصفهانی، ۱۳٦٦: ۲۹۵). البته هرچند بسان دیگر آثار ضد صوفیانهٔ قرن دهم هجری قمری، از این دو نوشتار نیز اطلاعاتی موجود نیست؛ حتی گزارش از آن‌ها دلالتی بر صراحت کلام فقها علیه رقیب و درنتیجه، جدایی تدریجی تشیّع از تصوف است. چنین کارکردی توأم با ضعف مقام نیابت شاه و نظام صوفی‌گری، بستر مناسب‌تری در اختیار فقها برای دعوی نیابت امام نهاد؛ ازاین‌رو، کرکی با تأکید بر ضرورت برگزاری نمازجمعه و پرداخت خراج در عصر غیبت، نه تنها بر اصل نیابت عام فقیه صحه گذاشت (کرکی، ۱۳٤۹: ج۱/۱٤۲ و ۱٤۳) که فقهایی همچون مقدس اردبیلی، نظرگاه وی را لازم‌الاجرا شمردند (اردبیلی، بی‌تا: ج۸/ ۱٦). البته ازآنجاکه بدون نفی نظام سلطنتی، حکومت سلاطین و امور تصرفی آنان با اذن فقیه درخور پذیرش بود (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۷۱) شاه‌تهماسب مشروعیت خود را در نمایندگی از فقیه جامع‌الشرایط، یعنی محقق کرکی، می‌دید (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ٤٦۱؛ عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳٦۹: ٦٦ و ٦۷). وی تا بدان حد فقها را محترم می‌دانست که به‌شیوه‌ای صوفیانه مدعی کرامت آن‌ها شد (صفا، ۱۳٦۲: ج۵/۱۷٤ تا ۱۷٦). شاید بتوان اعمال شاه‌تهماسب، همچون توبه از جمیع مناهی در سال ۹۳۹ق/۱۵۳۲م، فرمان بستن تمام میخانه‌ها (قزوینی، ۱۳٦۳: ٤۲٦) و لغو مالیات تمغا به علت تعارض با احکام اسلامی، در سال ۹۷۰ق/۱۵٦۳ تا ۱۵٦٤م (Newman,2009:31-33) را نمادی از چیرگی علما بر جمیع امور شرعی و عرفی دانست. این امر اقتدار نوینی را برای شاه رقم می‌زد. در واقع چرخش شاهانه از تصوف به تشیع فقاهتی، نه تنها به مفهوم تلاش در رهایی از قیمومیت امرای قزلباش بود (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۲۷ تا ۳۳۰) که با انتساب به اهل‌بیت و میراث‌داری صوفیانه، مضمون جدیدی از حاکمیت سیاسی‌دینی خلق کرد (Newman,2009:31-32). رویکردی که با گرایش شاه‌اسماعیل‌دوم به تسنن، در قالب کشاکش شاه و قزلباشان و سنت دیوانسالاری و مؤسسات قضایی شیعه نمود یافت و در عین سرکوب قزلباشان، به علمای شیعی به نفع تسنن بی‌اعتنایی شد (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ٤۱؛ منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج۱/۲۱۳ تا ۲۱۷؛ J.Stewart,1998:198-205).

رهبری دینی و دنیوی شاه‌عباس‌اوّل (۹۹٦ تا ۱۰۳۸ق/۱۵۸۸ تا ۱٦۲۹م)

در حکمرانی شاه‌عباس بر قزوین در سال ۹۹۵ق/۱۵۸۷م، برتری قبیلهٔ استاجلو دیگر قبایل قزلباش را به خود جلب کرد

(Newman,2009:50)؛ امّا رفتار آشتی‌ناپذیر شاه، با امرایی چون قلی‌خان استاجلو (سیوری، ۱۳۷۲: ۷۹ و۸۰) و طرد حق انحصاری ریاست ایلات (شاردن، ۱۳٤۵: ج۵/ ۳۵۹) که با تشکیل ارتشی ثابت از غلامان شاهی(تاورنیه، بی‌تا: ۵۸۲) فراهم آمد، چشم‌انداز سیاسی‌مذهبی سیطرهٔ قزلباشان را دگرگون کرد (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج٤۰۲/۱؛ Babayan,1994: 141-143). در واقع در عصر شاه‌عباس، مذهب رسمی با سه موضوع عمده و بنیادی سروکار داشت: تناقض با تصوّف و محکومیّت آن؛ تدوین مبانی فقهی؛ رواج الهیات تازه مجلسی که در همگونی با احساس و باورهای عامه، بروز نوینی از تشیع به شمار می‌رفت.

در این زمان، ضدیت رسمی با تصوف را می‌توان بازگشتی به نظرگاه اصلی تشیع امامیه دانست که به‌طور سنتی، در تقابل با تجربهٔ عرفانی قرار داشت (Amoretti,1986: 646). این تضاد هنگامی که با منافع سیاسی شاه در تعارض قرار گرفت، فرصت دیگری برای سرکوبی صوفیان فراهم آورد. به عنوان نمونه، جماعت صوفیه که وجود پدر را مانع از ارشاد پسر می‌دانستند، چون از عباس درباره هویّت مرشدشان، خدابنده، سؤال کردند پاسخی جز استحقاق مرگ، آن هم به جرم خیانت نگرفتند (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: منجم، ۱۳٦٦)؛ بدین ترتیب در موقعیتی که مخالفت با شاه، به‌عنوان مروّج تشیع امامیه، هم‌طراز معارضه با اصول تشیع شد، طبعاً نهضت‌هایی همچون نقطویه سرنوشتی جز سرکوبی نمی‌یافتند. به نظر می‌رسد با آغاز طرح تمرکزگرایی قدرت، جمع عظیمی از حامیان صفوی با هدف تشکیل قدرتی چون رقیب، رهبریت جنبش نقطوی را پذیرا شدند. در این میان، نقطویه با ارائهٔ تصویری از کنش دینی‌دنیوی سرآغاز عصر صفوی و جعل زبان اسلامی قزلباشان، نشان داد که ارادت ترکمانان به رهبریت صفوی حائز مفهومی خاص بود (Babayan,1994,147-148).

بدین ترتیب، مجتهدان با شاه بر موضوعی واحد به اشتراک منافع رسیدند. در وضعیتی که نگرش‌های غالیانه برآمده از تصوف، بروز جنبش‌های مذهبی‌سیاسی را ناگزیر و حکومت مرکزی را با چالشی پایدار مواجه کرده بود، شاه خصومت مجتهدان با عقاید افراطی طریقت را که مانعی در تغییر و نهادینگی تشیع امامیه در عوام جامعه بود (Babayan, 1994:151) دستاویزی برای سرکوبی آن‌ها کرد (Babayan,1994:154). جریانی که اگر در عرصهٔ سیاسی، تضمینی بر قدرت متمرکز شاه بود در زمینهٔ اجتماعی نیز، بستری برای مجتهدان فراهم آورد تا در افول نظریه تقدس پادشاهی و شکست طریقت صفوی، عملاً مسیر شریعت را از طریقت متمایز سازند (رویمر، ۱۳۸۵: ٤۵۰). در واقع شاه برآن بود تا ضمن تعیین وظایف خاص برای روحانیان ، آنان را در راستای اهداف سیاسی دولت خود، به تألیف رسائلی در مسائل مذهبی شیعه جلب کند. موضوعی که با دستور وی به نگارش متنی فقهی، با نام جامع عباسی، تبلور یافت (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۵٦). شیخ‌بهایی نه تنها بسان کرکی، در جنگ‌ها ندیم شاه بود (Newman,2009:58-60) و در رساله مذکور، به حمایت و توجیه سیاست‌های نظامی‌مذهبی شاه می‌پردازد (شیخ‌بهایی، بی‌تا: ۱۵۱) که بنا به دستور شاهانه و در پاسخ علمای روم، رساله «مرمه ذبائح اهل‌الکتاب» را نگارش کرد (شیخ‌بهایی، ۱۹۹۰/۱٤۱۰: ۵۷ و ۵۸). زمان کتابت این اثر وگزارش‌هایی از حمایت حکومت، در تألیف دیگر کتب مذهبی علما و فقها (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۹۷ و ۲۹۸؛ شیخ‌بهایی، ۱۳۵۷: ۱۵۵) را می‌توان در راستای سیاست شاه، برای کسب مشروعیتی جدید دانست. نکته جالب توجه آنکه

به رغم تمامی وجوه تعارض علما با طریقت که در تألیفی و در راستای اهداف سیاسی شاه، سرکوبی صوفیان را به همراه آورد در سده یازدهم هجری قمری، شاهد گرایش فقیهان به باطنی‌گری یا به تعبیر دیگر، امتزاج فلسفه مشاء با تصوف توسط فقهای صوفی‌مشرب هستیم (Morris,1981:133؛ شاملو، ۱۳۷٤: ج۱۸۳/۲ تا ۲۰۱). چنین می‌نماید که در ارتباط با تشیّع رسمی صفوی «فعل و انفعال درونی همه نهضت‌های افراطی سده پانزدهم منجر به نوعی خودنهفتگی شده ـ و از طریق آن اشکال گوناگون مذهبی در کسوت نام‌های دیگر احیاء گشته ـ و یا به صورت یکی از شاخه‌های اصلی جریان عظیم شیعه اثنی‌عشری درآمده است» (امورتی، ۱۳۸۰: ۳۱۱ و ۳۱۲). در این میان، شیخ‌بهایی فقاهت را با سویه‌های صوفیانه ترکیب کرد؛ امّا نه تنها، در چارچوبهٔ صوفیان جای نمی‌گرفت (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: شیخ‌بهایی، بی‌تا: آثار و اشعار) که با داشتن منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان، «لباس فقیه زمان» را به دوش می‌کشید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۲۵ و ۵۲٦). او حتی در قصه موش و گربه، صوفیه عصر را مستحق ملامت می‌شمرد (ن.ک: شیخ‌بهایی، موش و گربه). شاگرد وی، صدرالدین محمد شیرازی، نیز درعین‌حال‌که مشرب عرفانی را با فلسفه درآمیخت با نگارش رسالهٔ «کسرالاصنام‌الجاهلیه فی ردّ جماعه‌الصوفیه» (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: ملاصدرای شیرازی، ۱۳٦٤) آن‌ها را «متصوفه» نامید که با مفهوم مدنظر در تاریخ تصوف ایران سابقه نداشت (نصر، ۱۳۸۰: ج۵/ ۳٤۳). در زمانهٔ او صوفیان بازاری، به عنوان نمادی از صوفی‌گری عصر صفوی، هنوز در سطح عمومی فعال بودند و همین گروه به شدت مذمت می‌شدند. صدرالدین در اثر خود، کسرالاصنام، بر این واقعیت که صنعتگران و پیشه‌وران مشاغل خود را رها می‌کنند تا خود را با حرکت‌های مشهور صوفی پیوند دهند تأسف می‌خورد (Newman,2009:68-71). به نظر او، در عصر وی افراد جاهل و فاسد ولایت‌الله فردی را که در این مقام نشسته می‌پذیرند و به گزاف، به روش‌های معرفتی و ارشادی وی روی می‌آورند (ن.ک ملاصدرای شیرازی، ۱۳٦٤). همچنین درباره محمدتقی مجلسی، عالم اخباری، آورده‌اند که نه تنها متمایل به تصوف و شاگرد شیخ‌بهایی بود که بعضی از صوفیان قادری نزد وی تلمّذ کرده‌اند (گزی، ۱۳۳۹: ۷٤ تا ۷۷). او انتساب به تصوف را منافی با اشتغال به فقه و اخبار و حدیث نمی‌دید (زرین‌کوب، ۱۳٦۲: ۲٦۰) و پس از آغاز خصومت شاه‌عباس با صوفیان، در اواسط سال۱۰۰۰ق، (فیض‌کاشانی، ۱۳۳٦: ۱۱٤ و ۱۱۵) در ردیه‌ای بر اعتراضات تند ملامحمدطاهر قمی، به دفاع از تصوف پرداخت (زرین‌کوب، ۱۳٦۲: ۲٦۰). ملامحسن فیض‌کاشانی نیز از علمایی بود که ظاهراً تمایلات اخباری داشت؛ امّا به نظر می‌رسد این دلبستگی مانع از آن نشد تا با نوعی از عرفان و باطنی‌گری همسویی نشان دهد (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۵٤۹). آن‌گونه‌که می‌نماید او تجربه‌ای صوفیانه و عرفانی را طی کرده است (آشتیانی، ۱۳۵۱: ج۲/ ۱۱۹) و در تصوّف، طرف اعتمادش به برخی از آراء ابن‌عربی و غزالی و تأویلات باطنی‌گرایی بوده است (فیض‌کاشانی، ۱۳۳٦: ۲۰۷؛ جعفریان، ۱۳۷۰: ۱٦۵). در واقع، دوره‌ای از تاریخ تصوف عهد صفوی در نیمه اول قرن یازدهم که به افرادی همچون شاگردان ملاصدرا، یعنی محمدتقی مجلسی و ملامحسن فیض، ختم شد هنوز «مذهب تصوف در دیار عجم شهرت و روایی داشته و ایرانیان را در تمایل به آن غلوّ و مبالغه‌ای بوده است» (صفا، ۱۳٦۲: ۲۰۸). فیض در رساله «محاکمه بین المتصوفه و غیرهم»، با دیدگاهی آشتی‌ناپذیر بین دو گروه صوفیان و فقیهان، ضمن نظری به مخالفان متشرع خود، چون

ملامحمدطاهر، با دیدگاهی انتقادی باورهای آنان در زمینه اتهام یکدیگر به کفر و بدعت را مردود می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۳٦: ۱۲۳). او این دسته از علما را با نام «جاهلان عالم‌نما» و جمعی از صوفیان را «ناقصان کامل نما» می نامد (فیض کاشانی، ۱۳۳٦: ۱۲٤). فیض در سخنان خویش، ردّ متصوفه را تأیید نمی‌کرد؛ پس عالمی متشرع این پاسخ‌ها را کافی ندانسته و بدو تذکر می‌دهد تا به روشنی بیان کند که «آن طرق مذکوره فاسد است یا حرام است تا رفع منازعه شود» (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۵۵۱ تا ۵٥٤).

برجستگی گرایش از تعامل به تقابل تشیع به تصوف

این مخالفت‌ها، به‌عنوان آخرین رگه‌های فکری صوفیانه قرن یازدهم، ما را به گروهی از معاندان تصوف متّصل می‌سازد که کینه‌توزانی آشتی‌ناپذیر با صوفیان بودند. آنان به‌شدت منکر فقهایی همچون محمّدتقی مجلسی و فیض کاشانی بودند. این وضع چنان آرام‌آرام عرصه را بر علمای تأویلی تنگ کرد که ناگزیر به تقویت «ظاهر» شدند (جعفریان، ۱۳٦۹: ۱٦٥ و ۱٦٦) و فردی چون فیض را برآن داشت تا در رسائل خویش، از تصوف ابراز بیزاری کند (فیض کاشانی، نسخه خطی الکلمات‌الطریفه: ۲۰۷ تا ۲۳۸). بدین ترتیب، همگام با سیاست‌گذاری سلاطین در تخفیف تصوف، بالطبع نگرش‌های صوفیانه نیز تحت چالش‌ها و بدگمانی‌ها و سخت‌ترین تکفیرهای مجتهدان رنگ باخت. پس اصطلاح صوفی که زمانی بیانگر رابطه مراد و مرید بود، رفته‌رفته نمادی از فرقه قدیمی شد و در اواخر دوران، آشکارا معنی تحقیرآمیزی یافت. برجستگی گرایش از تعامل به تقابل تشیع با تصوف، چنان وسیع می‌نمود که نمودهای عالی آن را می‌توان در ردّیه‌نویسی بر صوفیان تشخیص داد. به هر روی، اگر تأکید بر تشیّع امامیه به عنوان مذهب رسمی کشور و نفی عقاید افراطی صوفیانه، ازسویی مقام الوهیت شاهان را زیر سؤال می‌برد؛ ازآن‌سوی، بر داعیهٔ ولایت‌مداری علمای شیعه می‌افزود. چنان‌که نگرش علمای شیعی به تصوف، از دریچه بدعت، باعث شد تا در رساله‌های این دوران مفاهیم ملحد و کافر، به صوفیان غالی و رهبرانشان اطلاق شود. این رساله‌ها، به عنوان بازتابی از حوادث و رویکردهای سیاسی‌اجتماعی به قزلباشان صوفی است که نویسندگان آن‌ها با گرایش‌های ضدتسنّن، طریقت صفوی را چون بدعت تلقی و آن را تخطئه و طعن کرده‌اند (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: اردبیلی، حدیقه‌الشیعه؛ قمی، ۱۳۳٦: ۱۲٤ تا ۱۲۷). بدین ترتیب، شیعیان امامیه در سرزنش تصوف، به طریقت و دعوی شیخ در تصاحب جایگاه امام نظر داشتند و حلول و تناسخ را از مطاعن آن برمی‌شمردند (قمی، ۱۳۳٦: ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۱۲۳؛ رضوی، ۱۳۷٤: ج۲/۲۷۰ و ۲۷۱). آن‌ها با سخن‌راندن از صوفیانی که از «غایت بی‌حیایی» دعوای پیری می‌کنند (مقدادی، ۱۳۷٤: ۳٤۷) تا دیگران را فریب دهند، به حال کسانی که اطاعت آنان را گردن می‌نهند افسوس می‌خورند (مقدادی، ۱۳۷٤: ۳۵۸ ؛ قمی، ۱۳۷۵: ۱۳۵ و ۱٤۹ و ۱۵۰ و ۳۵۹) که چگونه به جای کسب معرفت از کتاب سنّت، «بیهوده اشارات و شفا» می‌خوانند (قمی، نسخه خطی، تحفه عباسی، برگ ۱۲۹پ). البته گاه مذمت این دسته از فقها چنان وسیع می‌نمود که حتی آشنایی با کلمات مشایخ صوفیه را حتی اگر در ابتدا به قصد عمل به شرع باشد در نهایت، به تنفّر از شرع می‌دانستند (قمی، ۱۳۳٦: ۳۱؛ شاردن، ۱۳٤۵: ج۳/ ۱۰٤٤). با وجود اینکه دورهٔ فعّال زندگی سیاسی‌اجتماعی علامه مجلسی (۱۰۳۷ تا ۱۱۱۰ق/۱٦۲۷ تا ۱٦۹۸م)، با منصب شیخ‌الاسلامی شاه‌سلیمان آغاز شد (برای اطلاعات بیشتر ن. ک: خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲)، مهم‌ترین دورهٔ حیات وی را باید، در دوران حکومت شاه‌سلطان‌حسین و در همین مقام دانست (شاملو، ۱۳۷٤:

ج۱/ ۲۸۷). سلطان‌حسین که پیش از حکومت، تحت‌تعلیم مجلسی، شخصی متشرع شده بود (لاکهارت، ۱۳٤٤: ۳۹) با دوری‌جستن از منکرات و منهیات، حکومت خویش را تحت‌نفوذ وی شروع کرد (کروسینسکی، ۱۳٦۳: ۲۱). مجلسی رسماً مراسم تاج‌گذاری را انجام داد و ضمن خواندن خطبه، سیاست‌های دولت جدید را در زمینه اصلاحات اجتماعی و مبارزه با فسق و فجور روشن کرد (نصیری، ۱۳۷۲: ۱۹). با نظارت همه‌جانبه‌تر شاه‌سلیمان و سلطان‌حسین بر کاهش نیروی قزلباشان و به پیروی از سیاست‌های شاه‌عباس، (منشی ترکمان، ۱۳۸۲: ج۲/ ۱۱۰٦) شاه‌سلطان‌حسین با متهم‌کردن قزلباشان به تصوف و الحاد، آن‌ها را اخراج و اعدام کرد (مرعشی صفوی، ۱۳٦۲: ۲٤ تا ۲٦). باوجوداین، فقها و خاصه مجلسی سعی می‌کردند تا از طریق گسترش موقوفات و ترویج آیین‌ها و برگزاری اعیاد مذهبی و نیز مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه که با مجموعه‌ای از سنت‌ها و نوشته‌های مذهبی همراه بود مانع از تماس مستقیم و مؤثر آنان با عوام شوند. این مجموعه سنت‌ها و نوشته‌های مذهبی را قبلاً امامیان اخباری، با نوشته‌های متفاوت اندیشه‌های صوفی‌گری گردآوری و به اهل‌بیت منسوب کرده بودند (Calmard, 1996 : 1139-180؛ Kazemi Moussavi, 1998: 639-641). چنان‌که برچیدن و تخریب «توحیدخانه» (قزوینی، ۱۳٦۷: ۷۸) و تکیه صوفیان (اصفهانی، ۱۳٦۸: ج۲/۱۸۳) با منع شرب خمر و شکستن هزاران بطری شراب در میدان نقش‌جهان (فندرسکی، نسخه خطی، تحفه العالم: ۱۹٦) و تعطیلی مراکز باده‌گساری و قمارخانه‌ها (فندرسکی، نسخه خطی، تحفه‌العالم: ۱۹۷؛ نصیری، ۱۳۷۲: ٤۲ تا ٤٤) همگام شد. با منسوخ‌شدن غلات شیعه و فترت خانقاه‌ها (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: مستوفی بافقی، ۱۳۸٤: ج۳) زورخانه‌ها جایگزین شده و به‌جای ابومسلم، رستم و امام‌علی(ع) نمادهای قهرمانی شدند (Babayan,1994:160-161). در چنین وضعی، ملامحمدباقر با تکذیب انتساب پدر به تصوف، (تنکابنی، بی‌تا: ۲۳۳) شدیدترین خصومت را در برابر صوفیان پیش گرفت. او با ردّ پشمینه‌پوشی، غنا را بر فقر برتری داد و حلقه‌های ذکر و مراسم صوفیانه را ممنوع کرد (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹ و ٤۰۰). اهل‌تصوف، خاصه در واپسین ایام صفویه، تا بدان درجه تحقیر می‌شدند که «صوفیان در بیرون کاخ شاهی در حالی به رفتگری گمارده شده‌اند که تاج بر سر دارند و از سفره‌خانه سلطنتی خرده‌های نان و برنج می‌گیرند» (سیوری، ۱۳۸۲: ۱۱۱). به نظر می‌رسد هنوز انتظار ظهور مهدی(عج) در جامعه وجود داشت؛ چنان‌که مجلسی و جمعی از روحانیان با اشاره به اینکه او نسب عالی صفوی است، خاندان صفوی و همچنین تمام کسانی را که معتقد بودند در طول زندگی خود، با مهدی روبه‌رو خواهند شد ارضاء می‌کردند. آنان بدین‌نحو و با حفظ جلوه مهدی‌گرایی و پیشگویی ظهور صفویان، با اتصال به انقلاب صاحب‌الامر، به حکومت مشروعیت می‌بخشیدند (مجلسی، ۱۳٦۷: ٦). علامه مجلسی حتی در زمان حیات، به علت کارکرد چنین تفسیرهایی از دیدگاه‌های سیاسی زمان غیبت، با انتقاد مردم و روحانیان مواجه شد (آصف، ۱۳۵۲: ۹۸؛ حائری، ۱۳۵۲: ج۱۷۵۲/۱ تا ۱۷۵۵؛ میرلوحی اصفهانی، ۱۳۷۳: ۸). با اندیشه‌های سیاسی برآمده از دیدگاه‌های فوق، علمای شیعه آن دوره مخالفت با سلاطین صفوی را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند (کمره‌ای، نسخه خطی، برگ۲۲۹؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ٦٦؛ ناجی، نسخه خطی، رساله سلطنت، برگ ۲۵). به‌طوری‌که محمدباقر مجلسی بنا به تحمیل وضع زمانی، معاشرت با امرا را واجب می‌شمرد. وی با تأکید بر جدابودن شریعت و سیاست (مجلسی، بی‌تا: مرآه، ج۱٤۹/۱ و ۱۵۰؛ مجلسی،

جامع‌المقاصد، بی‌تا: ۵۰۵ و ۵۰۶)، بیان کرد: «هر که اطاعت پادشاه نمی‌کند اطاعت خدا نکرده است» (مجلسی، جامع‌المقاصد،بی‌تا: ۵۶۲). در این بین، چنان‌که از رابطه شاه با فقها برمی‌آید این‌دو ارتباطی متقابل داشته‌اند: ازیک‌سو شاهان ضمن کسب مشروعیت از فقیهان، در حکومت‌داری خود را جانشین آن‌ها می‌دانستند؛ ازدیگرسو، فقها نیز موقعیت سیاسی‌اجتماعی خود را در امامت‌جمعه و شیخ‌الاسلامی مدیون شاه بودند و در غیر این صورت، قطعاً از اقتدار و نفوذ سیاسی برخوردار نمی‌شدند (اشکوری، ۱۳۷۳: ج۴/۳۵۵ و ۳۵۶). در دوران موضوع بحث اینکه چه کسی نماینده ائمه است، یعنی مسئله مهم مشروعیت حل‌نشده باقی ماند و اصطلاح نایب امام، به استفاده رسمی نرسید (فوران، ۱۳۷۷: ۸۰ تا ۸۲؛ AmirArjomand,1984:193-196). به‌جای‌آن، تعیین مجتهد زمان بی‌آنکه به منصبی رسمی برسد، برای ارجاع به قدرت و حکومت فقیهان استفاده شد و حکومت روحانیان شیعه، حتی با به‌دست‌آوردن مقام‌های شیخ‌الاسلامی و ملاباشی، از سود واگذارشده در تصرف مقام اداری‌مذهبی صدر شکست خورد (AmirArjomand,1984:193-196). دراین میان، به رغم سیاست صفویه در سرکوب صوفیه قزلباش، دولت تا اواخر حیات پیوند معنوی خود را با خانقاه حفظ کرد و از گزارش‌ها می‌توان پی‌برد که شاخه صوفیه صفویه همچنان فعال بوده است (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۳۸۱). حتی در شورش‌های بین سقوط صفویه تا برآمدن نادرشاه، سعی می‌شد از داعیه انتساب تصوف و چهره‌ای ماورایی بهره‌گیری شود (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۷۳ و ۱۷۴).

نتیجه

در روند تکوین مباحث نظری ولایت که به دنبال ائتلاف تشیع و تصوف، در قرن هشتم و خاصه نهم هجری قمری رخ نمود، قدرت‌گیری صفوی نماد بارزی از تحقق عملی چنین فرایندی به شمار می‌رفت. خانقاه‌نشینی صفویه در پیوندی با ایده‌های غالیانه ترکمانان، نه تنها نویدبخش عصر نوینی در رسمیّت تشیّع امامیه بود که طریقت به عنوان نمادی از برتری قزلباشان، در ساختار قدرت جلوه کرد. ازیک‌سو، در تناسبی میان مقتضیات صفوی برای استقرار سیاسی با تکیه بر حامیانی برآمده از حلقهٔ ارادت و ازدیگرسو، فقدان انتظام روحانیان شیعه باعث شد تا تعامل پیشین تصوف با تشیع، به نفع برتری طریقت شکل گیرد. بدین ترتیب، قدرت‌گیری صفوی تشیع را به رسمیّت رساند؛ امّا در مقام قدرت، تعارضی میان نمایندگان طریقت و شریعت، یعنی صوفیان و فقها، فراهم آورد که برتری هر یک، با مناسبات درونی حکومت معنا گرفت. ازاین‌رو، در حرکت سلسله از استقرار به تثبیت و نیز توأم با فزون‌خواهی ترکمانان، سلاطین را برآن داشت تا ضمن چرخشی به شریعت، طریقت را حتی به هدف تخفیف قزلباشان منکوب کنند. جریانی که خاصه از قدرت‌گیری شاه‌عباس‌اول رو به اوج نهاد. برتری وی مجالی به احیای دعاوی فقها، برای نیابت امام غائب نمی‌داد؛ بااین‌حال بستری فراهم آورد تا همگام با سیر نزولی قدرت سلاطین، صوفی‌ستیزی به نمادی از برتری شریعت بر طریقت نمود یابد. البته این موضوع، نه تنها در روندی تدریجی پدیدار شد و تفاوت نگاه مجلسی‌ها به مقوله تصوف، نماد بارزی از آن بود که همگام با ضعف ساختار سیاسی، فقهای شیعی ضمن تمرکز بر حق خود در نیابت امام غایب، به رقیبی برای سلاطین تبدیل شدند.

پی‌نوشت

۱- خصومت به صوفیان در این دوره، تلاشی پی‌گیر در جهت ایجاد یک وجهه شرعی برای شیخ‌صفی‌الدین ازسوی

فقهای این دوران آغاز شده بود (محمّد اردبیلی، ١٣٧٥: ٢٠٤ تا ٢٠٧؛ قمی، ١٣٣٦: ٢٩ تا٣٠). اوج سوگیری به تصوف را می‌توان در رساله «صفوه‌الآثار فی اخبارالاخیار» مشاهده کرد. اردبیلی در این اثر سعی کرده است تا با «مشوش‌الحال و متلون‌المزاج» خواندن ابن‌بزاز (محمّداردبیلی، ١٣٧٥: ٢٠٥)، جنبه‌های صوفیانه خاندان صفوی را کمرنگ جلوه دهد و آنان را «مروج مذهب حق ائمه اثنی‌عشر» معرفی کند (صفت‌گل، ١٣٨١: ٥٤٤).

کتابنامه

– آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (١٣٥١)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، ٢جلد، تهران: انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.

–آصف، محمدهاشم، (١٣٥٢)، *رستم‌الحکما (رستم‌التواریخ)*، به‌کوشش محمد مشیری، چ٢، تهران: سپهر.

– آقابزرگ طهرانی، محمّدمحسن، (١٤٠٣ق)، *الذریعه الی تصانیف‌الشیعه*، به اهتمام علی‌نقی منزوی، ج٤ و ٩ و ٢١، مشهد: آستان قدس رضوی.

– اردبیلی، احمدبن‌محمد، (بی‌تا)، *حدیقةالشیعه*، بی‌جا: علمیّه اسلامیه.

– ــــــــــــــــــــــ ، (١٤١٣)، *مجمع‌الفائده و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، ج٨، قم: اسلامی.

– اسپناقچی پاشازاده، محمدعارف‌بن‌محمدشریف، (١٣٧٩)، *انقلاب‌الاسلام بین‌الخواص والعوام؛ تاریخ زندگی و نبردهای شاه‌اسماعیل صفوی و شاه‌سلیم عثمانی وقایع سال‌های ٩٠٥-٩٣٠ هجری*، به کوشش: رسول جعفریان، ج١، قم: دلیل.

–اصفهانی، محمّدمهدی‌بن‌محمدرضا، (١٣٦٨)، *نصف‌جهان فی تعریف‌الاصفهان*، ٢جلد، چ٢، تهران: امیرکبیر.

– افندی اصفهانی، میرزاعبدالله، (١٣٨٩)، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، ترجمه محمّدباقر ساعدی، ج٣، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

– ــــــــــــــــــــــ ، (١٣٦٦)، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، ترجمه محمّدباقر ساعدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

– افوشته‌ای نطنزی، محمودبن‌هدایت‌الله، (١٣٧٣)، *نقاوةالآثار فی ذکرالاخیار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.

– الامین، السیدمحسن، (١٩٨٣)، *اعیان‌الشیعه*، حققه و اخرجه حسن‌الامین، ج٦، بیروت: دارالتعارف‌للمطبوعات.

– الحرالعاملی، الشیخ‌محمدبن‌الحسین، (١٩٦٥ تا ١٩٦٦)، *امل‌الآمل فی ذکر علما جبل‌عامل*، به کوشش احمد حسینی، ج١، بغداد: بی‌نا.

– الشیبی، کامل مصطفی، (١٣٨٧)، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ٥، تهران: امیرکبیر.

– المهاجر، جعفر، (١٩٨٩)، *الهجرةالعاملیه الی ایران فی عصرالصفوی*، بیروت: دارالروضه.

– امورتی، ب.س، (١٣٨٠)، *تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.

– اولئاریوس، آدام، (١٣٦٩)، *سفرنامه آدام اولئاریوس*، ترجمه حسین کردبچه، ٢جلد، بی‌جا: کتاب برای همه.

– *تاریخ قزلباشان*، (١٣٦١)، به اهتمام میرهاشم محدّث، تهران: بهنام.

– تنکابنی، میرزامحمّد، (بی‌تا)، *قصص‌العلماء*، بی‌جا: علمیه اسلامیه.

– جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ۳جلد، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

– *جهانگشای خاقان؛ تاریخ شاه اسماعیل*، (۱۳٦٤)، مقدمه و پیوست‌ها الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

– حائری، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج۱، بخش٤، تهران: کتابخانه مجلس شورای ملی.

– حسین‌بن‌عبدالصمد حارثی، *العقدالطهماسبی*، نسخه خطی، دانشگاه تهران، ۵۸۷۳/٤.

– خاتون‌آبادی، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، *وقایع‌السنین والاعوام*، به‌کوشش محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

– خطایی، شاه‌اسماعیل، (۱۹٦٦)، *شاه‌اسماعیل خطایی اثر لری*، به کوشش عزیزآقا محمداوف و حمید آراسلی، باکی.

– خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان، (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمّداکبر عتیق، تهران: میراث مکتوب.

– خواندمیر، امیرمحمود، (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌تهماسب صفوی؛ ذیل حبیب‌السیر*، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی، بی‌جا: گستره.

– خواندمیر، غیاث‌الدین‌بن‌همام‌الدین الحسینی، (۱۳٦۲)، حبیب‌*السیر*، ج٤، مقدمه جلال‌الدین همایی، بی‌جا: خیام.

– خوانساری اصفهانی، میرمحمّدباقر، (۲۵۳٦)، *روضات‌الجنات فی احوال‌العلما والسادات؛ زندگانی مشاهیر و دانشمندان اسلامی از صدر اسلام تا زمان مؤلف*، ترجمه محمّدباقر ساعدی خوانساری، ج۵، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

– خورشاه‌بن‌قباد حسینی، (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام‌شاه؛ تاریخ صفویه از آغاز تا سال ۹۷۲*، تصحیح محمّدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

– دلاواله، پیترو، (۱۳۸۱)، *سفرنامه پیترو (قسمت مربوط به ایران)*، ترجمه و شرح و حواشی از شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.

– رضوی، محمّدزمان‌بن‌محمّدجعفر، (۱۳۷٤)، *صحیفهٔ‌الرشاد*، *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، ج۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

– روملو، حسن، (۱۳٤۹)، *احسن‌التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، بی‌جا: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

– رویمر، هانس روبرت، (۱۳۸۵)، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذرآهنچی، تهران: دانشگاه تهران.

–––––––––، (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)*، ج۵، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.

– زرین‌کوب ، عبدالحسین، (۱۳٦۲)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.

– سبزواری، محمدباقر، (۱۳۷۷)، *روضه‌الانوار عباسی*، تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: میراث مکتوب.

– *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، (۱۳٤۹)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.

– سومر، فاروق، (۱۳۷۱)، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمّدتقی امامی، تهران: گستره.

– سیوری، راجر، (۱۳۷۲)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چ۳، تهران: مرکز.

– –––––، (۱۳۸۲)، *تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی*، ترجمه عباسعلی غفاری‌فرد و محمّدباقر آرام، تهران: امیرکبیر.

– شاردن، جان، (۱۳۴۵)، *سیاحتنامهٔ شاردن*، ترجمه محمّد عبّاسی، ج۳ و ۵، تهران: امیرکبیر.

– شاملو، ولی‌قلی‌بن‌داودقلی، (۱۳۷۴)، *قصص‌الخاقانی*، به‌کوشش حسن سادات ناصری، ج۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

– شیخ‌بهایی، بهاءالدین محمّدبن‌حسین، (۱۳۵۷)، *کشکول*، تصحیح و مترجم ابوالقاسم آیت‌اللهی، تهران: توکا.

– ـــــــــــــــــــ ، (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، *مرمه ذباح اهل‌الکتاب*، تحقیق زهیرالادجی، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.

– ـــــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، *آثار و اشعار*، قم: صحفی.

– ـــــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، *جامع عبّاسی*، تهران: فراهانی.

– ـــــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، *موش و گربه*، مترجم محمدعلی بندی اسدی، تهران: پیدایش.

– صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۲)، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج۵، بخش۱، تهران: دانشگاه تهران.

– صفت‌گل، منصور، (۱۳۸۱)، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: رسا.

– *عالم‌آرای صفوی؛ عالم‌آرای شاه‌اسماعیل*، (۱۳۵۰)، به کوشش یدالله شکری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

– عبدی‌بیگ شیرازی (نوید)، (۱۳۶۹)، *تکمله‌الاخبار؛ تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: نی.

– فندرسکی، ابوطالب، *تحفه‌العالم*، نسخه خطی شماره ۲۴۶۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران [ف. دانشگاه ۹: ۱۲۱۳].

– فوران، جان، (۱۳۷۷)، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحوّلات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، بی‌جا: رسا.

– فیض‌کاشانی، ملامحسن ، الکلمات‌الطریفه، نسخه خطی شماره ۱۲۷۳/٤، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ف. مجلس ٤: ۷۵).

– قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، *فوائدالصفویه*، تصحیح و مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران: فرهنگی.

– قزوینی، یحیی‌بن‌عبداللطیف، (۱۳۶۳)، *لبّ‌التواریخ*، تهران: بنیاد و گویا.

– قطیفی، ابراهیم‌بن‌سلیمان، (۱٤۱۳ق)، *السراج‌الوهاج لدفع عجاج قاطعه‌الجاج؛ مجموعه‌الخراجیات*، قم: اسلامی.

– قمی، قاضی احمدبن‌شرف‌الدین الحسین الحسینی، (۱۳۵۹)، *خلاصه‌التواریخ*، به تصحیح احسان اشراقی،ج۱، تهران: دانشگاه تهران.

– قمی، ملامحمّدطاهر، (۱۳۷۵)، *رسالهٔ ردّ صوفیه*، به کوشش سیدحسن اسلامی، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، ج٤، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

– ـــــــــــــــــــ ، *تحفه عباسی*، نسخه شماره ٦٦۳٤، رساله شماره ٤، برگ ۱۲۹پ.

– کرکی، علی‌بن‌حسین، (۱٤۱٤)، *جامع‌المقاصد فی شرح‌القواعد*، ج۲ و ۱۱، قم: مؤسسه آل‌بیت علیهم‌السلام احیاءالتراث.

– ـــــــــــــــــــ ، (۱۳۳۵)، *نفحات‌اللاهوت فی لعن‌الجبت والطاغوت*، به‌کوشش محمّدهادی امینی، تهران: مکتبه نینوا.

– ـــــــــــــــــــ ، (۱۳٤۹)، *رسائل‌المحقق‌الکرکی*، تحقیق الشیخ محمّدالحسون، اشراف السید محمودالمرعشی، ج۱، قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

– کروسینسکی، یوداش تادوش، (۱۳۶۳)، *سفرنامه کروسینسکی*، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، تهران: توس.
– کدیور، جمیله، (۱۳۷۸)، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: طرح نو.
– کمپفر، انگلبرت، (۱۳۶۰)، *سفرنامهٔ کمپفر به ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
– کمره‌ای، علی‌نقی، *همم‌الثواقب*، نسخه خطی، شماره ثبت ۱۰٤٤، برگ ۲۲۹ ، تهران: کتابخانه مدرسه سپهسالار (شهید مطهری).
– گزی، عبدالکریم، (۱۳۳۹)، *تذکرةالقبور*، با حواشی و تعلیقات به قلم مصلح‌الدین مهدوی، بی‌جا: بی‌نا.
– لاکهارت، لارنس، (۱۳٤٤)، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
– مجلسی، محمدباقر مجلسی، (۱۳۶۷)، رجعت، به کوشش ابوذر بیدار، تهران: رسالت قلم.
– ـــــــــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، *جامع‌المقاصد فی شرح‌القواعد*، قم: مؤسسه آل‌بیت(ع) لاحیاءالتراث.
– ـــــــــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، *مرآةالعقول فی شرح اخبارالرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، ج۱، تهران: بی‌نا.
– محمّداردبیلی، عبدالکریم، (۱۳۷۵)، *صفوةالآثار فی أخبارالأخیار*، به کوشش میرهاشم محدّث، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
– مرعشی صفوی، میرزامحمّدخلیل، (۱۳۶۲)، *مجمع‌التواریخ*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: سنایی/طهوری.
– مستوفی، محمدمحسن، (۱۳۷۵)، *زبدةالتواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران: موقوفات افشار.
– مستوفی بافقی، محمّدمفید، (۱۳۸٤)، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، ج۳، تهران: اساطیر.
– معصوم‌علیشاه، محمّد، (۱۳۸۲)، *طرائق‌الحقایق*، باتصحیح محمّدجعفر محجوب، ۳جلد، تهران: سنایی.
مقدادی، مولامطهر، (۱۳۷٤)، *سلوةالشیعة و قوةالشریعة*؛ *میراث اسلامی ایران*، رسول جعفریان، ج۲، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
– ملاصدرای شیرازی، (۱۳٦٤)، *کسرالاصنام الجاهلیه*، ترجمه محسن شفایی، بی‌جا: بی‌نا.
– منجم، ملاجلال‌الدین، (۱۳۶۶)، *تاریخ عبّاسی یا روزنامه ملاجلال*، به‌کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران: وحید.
– منشی ترکمان، اسکندربیگ، (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، مقدمه ایرج افشار، ۲جلد، تهران: امیرکبیر.
– میرلوحی اصفهانی، سیدمحمد، (۱۳۷۳)، *کفایه‌المهتدی (گزیده)*، تصحیح و گزینش گروه احیای میراث فرهنگی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: بی‌نا.
– مینورسکی، ولادیمیر فیودورویچ، (۱۳٦۸)، *تذکره‌الملوک*، به‌کوشش سیدمحمّد دبیرسیاقی، و *سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره‌الملوک*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر.
– ناجی، محمدیوسف، *رساله سلطنت*، نسخه خطی، شماره ثبت۸۵۸۳۹، برگ۲۵، تهران:کتابخانه مجلس شورای ملی.
– نصر، سیدحسین، (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران دوره صفویان (کمبریج)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
– نصیری، محمدبن‌ابراهیم‌بن‌زین‌العابدین، (۱۳۷۲)، *دستور شهریاران*، به‌کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

- واله اصفهانی، محمّدیوسف، (۱۳۸۲)، *خلدبرین؛ ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عبّاس‌دوّم*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۳)، *تشیّع؛ اندیشه‌های سیاسی*، *دایرةالمعارف تشیّع*، ج٤، تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شطّ.

مقالات

- جعفریان، رسول، (۱۳٦۹)، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، *کیهان اندیشه*، آذر و دی، ش۳۳، ۱۰٦ تا ۱۲۷.
- ________، (۱۳۷۰)، «فیض و تصوّف»، *کیهان اندیشه*، فروردین و اردیبهشت، ش۳۵، ۱٦۳ تا ۱۷۹.
- فیض‌کاشانی، ملامحسن، (۱۳۳٦)، «رساله محاکمه بین‌المتصوفه و غیرهم»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *نشریه دانشکده ادبیات تبریز*، س۹، ش۹، ۱۱۳ تا ۱۲٤.
- کویین، شعله، (۱۳۷۹)، «رؤیاهای شیخ‌صفی‌الدین و تاریخ نوشته‌های صفوی»، ترجمه منصور چهرازی، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۳۷ و۳۸ ، ٦٤ تا ۷۵.
- یاشار اجاق، احمد، (۱۳۸۵)، «از عصیان باباییان تا قزلباش‌گری»؛ «نگاهی به تاریخ و رشد علویان در آناطولی»، ترجمه شهاب ولی، *مجله تاریخ اسلام*، ش۲۷، ۱۵۹ تا ۱۸۲.

-Amir Arjomand, S., (1985), The clerical Estate and the Emergence of ashiiteHierocracyinsafavid Iran :Astudy in Historical sociology, Journal of the Economic and Social History of the Orient, PP.169-219.

________________ , (1984), The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890–. Chicago-London, the Un. of Chicago Press.

-Amoretti, B.S., (1986), «Rligion in the Timurid and Safavid period» The Cambridge history of Iran. Voll. Cambridge University press,.

-Aubin, J., (1970), –La politiquere ligieuse des Safavides–.” in: Le shî ‘ismeimâmite. Colloque de Strasbourg) 6-9 mai 1968] – .(Organisé par Robert BRUNSCHVIG&Toufic FAHD]. Paris, PUF, PP. 235-244.

-Babayan, K., (1994), The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to ImamiteSHiism, Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era, PP. 135-161.

-Calmard, J., (1996), «shiituals and powers II. The consolidation of shiism: Folklore and popular reigion»Safavid Persia, edited by Charles Melville, (London).

-J.Stewart, D., (1996), Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran, Journal of Near Eastern Studies, Vol: 55, No:2, Apr, PP. 81-103.

____________ ,(1998), The lost Biography of Bahaal-Din al-Amili and the Reign of shah Ismail II in Safavid Historiography, Iranian Studies, Vol.31, No.2, Historigraphy and Representation in Safavid and Afasharid Iran, Spring,PP.177-205.

-JurdiAbisaab, R., (1994), The Ulama of JabalAmil in Safavid Iran (1501-1736), Marginality, Migration and Social chang,

Iranian Studies,Vol:27,No.1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre. Modern Era, PP.103-122.

-KazemiMoussavi, A., (1998), Shiite Culture, Iranian Studies, Vol.31, No.3/4, Review of the “EncyclopaediaIranica”, (Summer – Autumn), PP.639-659.

-Minorsky,(1942),The Poetry shah Ismail I, Bulletin of the school Oriental and African Studies, University of London, Vol.10, No.4, PP.1006-1053.

-Morris, T., (1981), Mulla Sadras midom of the Throne,Princeton, University of Princeton.

-Nasr, H., (1974), Religion in safavidpersia, Iranian Studies: Studies on Isfahan: Proceeding ofthe Isfahan Colloquium, Part I(Winter-Spring), PP.271-286.

-Newman, A., (1993), The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab ShiiteOpposition to Ali al- Karaki and Safawidshiism, Die welt des Islam. New Series, Vol. 33, Issue 1, Apr, PP.66-112.

______________. (2009), safavid Iran Rebirth of a Persian Empire, London, New York.

-P.Mitchell, C., (2009), The Practice of politics in safavid Iran: Power, Religion and Rhetorice, London, New york.

-Savory, R., (1964), Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire, Bulletion of the school of oriental and African Studies, University of London, Vol.27, No.1, PP.114-128